

Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **8 (1952)**

Heft 2

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Rezensionen.

Pierre Bonnard, L'Épître de saint Paul aux Philippiens; Charles Masson, L'Épître de saint Paul aux Colossiens (Commentaire du Nouveau Testament, publié sous la direction de P. Bonnard, O. Cullmann, J. Hering, F. J. Leenhardt, Ch. Masson, Ph. H. Menoud, Th. Preiss † et Chr. Senft), Neuchâtel/Paris, Delachaux et Niestlé S. A., 1950, 159 p., Fr. 9.50.

Am zweiten Band des im Verlag von Delachaux et Niestlé herauskommenden Kommentarwerkes (vgl. ThZ 1950, S. 114 bis 147) haben die beiden Lausanner Vertreter der nt.lichen Wissenschaft unter dem Motto $\text{ἵνα πάντες ἐν ὡσῖν}$ (Joh. 17, 21) und im Andenken an René Guisan (bis 1934 Prof. für NT an beiden Lausanner Fakultäten) gearbeitet.

Der *Philippenerbrief* hat den Forschern je und je verschiedenartige Aufgaben gestellt, sei es daß man sich den geschichtlichen Hintergründen seines Herzstückes, des sog. Christushymnus in Kap. 2, zugewendet, sei es daß man der Frage des Abfassungsortes besondere Aufmerksamkeit gewidmet oder daß man das Verhältnis des Paulus zur Gemeinde möglichst klar herauszuarbeiten gesucht hat. Vor und neben diesen Einzelproblemen, deren Behandlung teilweise die Beziehung der übrigen paulinischen Briefliteratur erfordert, wird es immer wieder die grundlegende Aufgabe bleiben, eine von Wort zu Wort und von Vers zu Vers voranschreitende Exegese darzubieten. Scheint es vielleicht manchmal dem Uneingeweihten, daß der Kommentare doch wohl endlich genug geschrieben worden seien, so entzündet sich doch gerade aus dem nt.lichen Glauben heraus immer wieder die Liebe zum Gegenstand und die aus dieser Liebe hervorbrechende Fähigkeit, mit neuen Zungen zu sagen, was andere vielleicht anders, vielleicht besser, vielleicht weniger gut zu sagen versucht haben. Darf solches Gebücktbleiben über der Schrift (s. Jak. 1, 25) weder in Studenten- noch in Pfarrer- noch in Professorenstuben je einmal abreißen, so besteht bei denen, die sich wirklich an diese Arbeit machen, die Gefahr, daß sie vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr sehen, d. h. daß sie sich ins einzelne verlieben und verlieren. Dieser Gefahr ist Bonnard glücklich entgangen. Man könnte eher fragen, ob bei ihm nicht vor lauter lobenswerter

Bemühung, ja nicht dem Vorwurf der Weitschweifigkeit anheimzufallen, manches unter den Tisch gerät, was Paulus auch noch gesagt hat und was in einer Exegese eigentlich zur Sprache gebracht werden müßte. Wer am NT arbeitet, hat sich ständig hindurchzufinden zwischen der Skylla einer das Einzelne souverän beiseite lassenden Ueberblicksexegese und der Charybdis eines im einzelnen steckenbleibenden Zersagens. Damit die Fahrt wirklich gelinge, ist «Handreichung des Geistes Jesu Christi» (Phil. 1, 19) nötig. Bereits Philo wußte von seinem Standort aus, daß Schriftauslegung eine pneumatische Kunst ist (Somn. II, 252).

Bonnards Exegese kommt aus dem Gespräch mit den Meinungen der einzelnen Forscher heraus. In echt liberaler Weise kommen diese oft selber zum Wort, auch wo der Verf. ihrer Meinung nicht folgen kann. Durch vorsichtiges Abwägen gewinnt er die eigene exegetische Auffassung, wenn er nicht bei einem non liquet stehenbleibt. Er sucht jeweils nur bis zum wörtlichen Textsinn vorzustößen und sich vor jeder exégèse dogmatique zu hüten. Der besonders von Wilh. Michaelis verteidigten These von der Abfassung des Briefes in Ephesus, die dann zwischen 54 und 57 erfolgt wäre, neigt er stark zu, auch wenn bei der hypothetischen Annahme einer ephesinischen Gefangenschaft des Apostels gerade hier letzte Sicherheit nicht erreicht werden kann. 2, 6 ff. verwendet Paulus nach dem Verf. einen wohl den Lesern bekannten Christushymnus. Diese Auffassung hat besonders nach Lohmeyers wertvoller Untersuchung¹ sehr vieles für sich. Vielleicht läßt sich die Herkunft des Christuspsalms aus dem urchristlichen Gottesdienst mit der Variante vertreten, daß die durch die urchristlichen Gottesdienste beeindruckten und zugleich in die Gedankenwelt der Gottesknechtlieder² eingetauchten Missionare (Paulus und seine Mitarbeiter) den Hymnus gleichsam als Morgengesang ihres missionarischen Dienstes geschaffen haben. Mit Recht lehnt Bonnard die Hypothese Lohmeyers ab, der die Gemeinde zu Philippi das Martyrium erdulden sieht, auch wenn man nur

¹ Kyrios Jesus, Eine Untersuchung zu Phil. 2, 5—11, Sitzb. d. Heidelb. Akad. d. Wiss. philos.-hist. Kl., 4. Abh., 1927/28.

² Vgl. L. Cerfaux, L'Hymne au Christ-Serviteur de Dieu, dans: Miscellanea Historica in honorem Alberti de Meyer. Louvain, 1946, I, p. 117—130.

mit Ehrfurcht stehenbleiben wird vor dem in das NT hineinprojizierten Ahnungsvermögen des uns allzu früh entrissenen Forschers, der die von ihm verfochtene These mit dem eigenen Blut untersiegelt hat. Die Irrlehrer von Kap. 3 sind auch nach Bonnard am wahrscheinlichsten Judaisten, die die Gemeinde von außen bedrohen.

In vielem wird man anderer Meinung sein. Eine Besprechung ist eigentlich eine Weiterführung des im Kommentar selbst angehobenen Gesprächs. So soll sie in ein paar Fragen zu Einzelstellen ausmünden:

Liegt in παραμένειν 1, 25 nicht das «Bleiben, um zu helfen», so daß nicht eine im Interesse eines Wortspiels vorgenommene Verstärkung des μένειν gemeint ist, sondern das lokale «Bleiben» funktional als «Bleiben im Dienst» vertieft wird? Ist 2, 4 wirklich bloß eine Warnung vor religiöser Selbstgefälligkeit ausgesprochen und nicht ebenso sehr eine Warnung vor dem Privatverhältnis des Einzelnen zu seinem Eigenen (ἐκαστοί im Pluralis!)? Muß man das ὥστε 2, 12 nicht auf den ganzen Zusammenhang 1, 27 ff. beziehen, so daß sowohl die erhobenen Forderungen als auch der Gehorsam Christi mit aufgenommen werden? Steht 2, 12 b nicht der Gedanke an das Jüngste Gericht im Hintergrund? Zeigt das ἰσόψυχον 2, 20 nicht hin auf eine seelische Offenheit der Gemeinde gegenüber, die den hier gemeinten Mitarbeitern des Paulus gemangelt hat? Muß man bei χρεία 2, 25 wirklich bloß an finanzielle Notlage denken? Liegt das Heimweh des doch gewiß nicht weinerlichen Epaphras nach Philippi nicht im Wissen darum begründet, daß sein Dienstplatz von nun an in Philippi zu sein hat?

Die umfangreiche Besprechung von Ernst Percys Buch: Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe (sic!), 1946, hat Michaelis mit dem Satz abgeschlossen: Percy «hat unserer Generation damit eine ebenso umfassende Untersuchung der Probleme dieser beiden Briefe geschenkt wie Holtzmann der seinen vor 75 Jahren. Daß das Ergebnis Percys für die Echtheitsfrage so positiv ausgefallen ist, ist m. E. ein wissenschaftlicher Fortschritt». ³ Nach der Lektüre von Massons Exegese des *Kolosserbriefes* wird man ebenfalls an die 1872 erschienene Arbeit H. J. Holtzmanns erinnert, der den paulinischen Kolosserbrief vom Verf. des Epheserbriefes bearbeitet sein läßt. Im Gegensatz zu Percy kommt Masson nicht zur Auffassung, daß Paulus «die beiden Briefe kurz nacheinander geschrieben habe» (S. 422). Vielmehr kommt er zu einem auf selbständigem Wege

³ Symbolae Biblicae Upsalienses 11, 1948, S. 78.

gewonnenen ähnlichen Ergebnis wie Holtzmann: der Verf. des Epheserbriefes, der als Paulusschüler der zweiten Generation verstanden werden muß, hat den paulinischen Kolosserbrief, der aus den Versen 1, 1—4. 7. 8; 2, 6. 8. 9. 11 a. 12 a. 16. 20. 21; 3, 3. 4. 12. 13 a. 18—22 a. 25; 4, 1—3 ab. 6—8 a. 9—12 a. 14. (15.) 17. 18 bestand, zum jetzigen kanonischen Brief erweitert, um die Verbreitung des an die ganze Kirche sich richtenden Epheserbriefes dadurch zu erleichtern. Fällt das Ergebnis der Exegese Massons keineswegs «für die Echtheitsfrage so positiv» aus, so ist gleich beizufügen, daß man beim Lesen des Kommentars nie den Eindruck bekommt, hier werde Echtes gegen Unrechtes ausgespielt. Der Interpolator ist ja Apostelschüler. Er will mit allem, was er tut, die Stimme seines Lehrers hören lassen. Dieser Absicht des Apostelschülers trägt der Kommentator Rechnung: wer nur die fortlaufende Auslegung liest ohne die zahlreichen Bemerkungen im Kleindruck, die die Uebersetzung rechtfertigen, in die Gelehrten Diskussion Einblicke gewähren und textkritische Fragen erörtern, auch ohne die die Kompositionsprobleme des Briefes behandelnden, am Ende einzelner Abschnitte hingetzten Remarques, der wird den Brief als Paulusbrief und nicht anders hören. Der Verfasser steht aber damit in Gefahr, zum Verkünder einer doppelten Wahrheit zu werden. So lesen wir S. 113, daß «Paulus» (gemeint ist: der Paulus, den der Paulusschüler mit seinen eigenen Worten hören lassen will) das «Geheimnis» definiert als «Christus unter euch, die Hoffnung der Herrlichkeit»; S. 115 aber dekretiert Masson: «Mais le salut des païens en Christ n'a jamais été pour Paul (gemeint: für den historischen Paulus) un ‚mystère’.» Einerseits unterscheidet sich nach dem Verf. der historische Paulus in seiner theologischen Konzeption von $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ von seinem Schüler. Andererseits will dieser Schüler nichts anderes tun, als mit seiner eigenen Konzeption von $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ die Stimme seines Lehrers zu Gehör bringen. An welche Instanz hat sich nun die Kirche, die sich an den Kanon gebunden weiß, zu halten? Wir stehen vor einem ähnlichen Problem beim 2. Petrusbrief, der allgemein als ein pseudepigraphes Schreiben angesehen wird. Als «Sterbender» tritt der Verf. dieses Briefes mit seinem «Testament» als «Petrus» (1, 12 ff.) vor die Leser, um der Apostelautorität mit seinen eigenen Worten Platz zu

machen. Man versucht also hier wie dort die Apostolizität festzuhalten, ohne daß der spontanen Freiheit des Heiligen Geistes, die sich in einer Modifikation ursprünglicher Apostelgedanken bemerkbar macht, zu nahe getreten würde. In der nachapostolischen Zeit wiederholt sich auf der unteren Ebene, was in der apostolischen Zeit im Verhältnis des Apostels zu Jesus Christus auf der höheren Ebene in Form der Vertreterschaft des jeweils Höheren durch das Niederere geschehen ist. Dabei geht es sowohl auf der höheren als auch auf der niederen Ebene um den «pneumatischen Zirkel des Verstehens und Annehmens, des Mitteilens, Prüfens und Empfangens einer Wahrheit, die gerade als die alte, ursprüngliche Wahrheit der Kirche von ihr nicht im blinden, sondern nur im sehenden und verstehenden Gehorsam des Glaubens bestätigt und bejaht werden darf».⁴

Aber welches sind nun die *Gründe*, die Masson zu diesem doch immerhin radikalen Vorgehen veranlassen? Es werden stilistische und logische Unebenheiten und Ueberladungen genannt. Es wird auf Wörter und Wendungen hingewiesen, die nur in den beiden Briefen begegnen. Es wird der ökumenische Eindruck mancher Verse ins Feld geführt. Besonders aber fallen bei Masson eine Reihe theologischer Sonderauffassungen ins Gewicht, die als unpaulinisch taxiert werden: ἐλπίς als Heilsgut 1, 5; die Lehre von der Kirche als dem «Leib», dessen «Haupt» im Himmel ist 1, 18. 24; 2, 17. 19; das Leiden des Paulus für die Gesamtkirche 1, 24; die bereits geschehene Ueberwindung der Geistermächte im Kreuz Christi 2, 15; der Sinn von μυστήριον 1, 26 f.; 2, 2; die bereits eingetretene Tatsache der Auferweckung der Gläubigen 2, 12; die Voranstellung des Negativen 3, 5 ff. und die paränetischen Allgemeinheiten. Es ist nicht zu bestreiten, daß es Masson gelingt, seine These nach allen Seiten trefflich in der bei den welschen Theologen immer wieder rühmenswerten Klarheit zu unterbauen. Oder sollte am Ende Paulus der clarté française zum Opfer gefallen sein?

Wir führen folgende Gegenargumente ins Feld: 1. Wie sehr minuziöse *stilistische* Untersuchungen einen modernen Forscher in der Auffassung zu bestärken vermögen, daß sowohl der Epheserbrief als auch der Kolosser-

⁴ Hans Frhr. v. Campenhausen, Der urchristliche Apostelbegriff, *Studia Theologica* I, Lund 1948, S. 129.

brief echte Paulinen sind, zeigt die Arbeit Percys. — 2. 2, 13 c—15 enthalten nach Masson Ideen, die sich weder bei Paulus noch im Epheserbrief finden. Dürfte es nicht richtiger sein, statt an einen kirchlichen Text zu denken, den der Verf. des Eph. übernommen und in den Kol. eingeschoben hat, hier ein Zeichen des selbständigen Paulus zu sehen? U. E. besteht zwischen Kol. 2, 15 und 1. Kor. 15, 24 darum kein Widerspruch, weil es sich bei der «Entwaffnung» oder «Entkleidung» der Mächte und Gewalten darum handelt, daß die Engel als versklavende Gesetzeswächter der menschenbeherrschenden Stellung durch die göttliche Tat am Kreuz Christi verlustig gegangen sind und sich Gott selber zum alleinigen und direkten Herrn des Menschen zurückgegeben hat (s. Percy, op. cit., S. 103). — 3. Was den *Wortschatz* des Paulus anbetrifft, so ist einmal daran zu denken, daß Paulus Schlagworte der Gegner polemisch oder ironisch verwendet. Masson scheint den Aufsatz Bornkamms über die kolossische Häresie⁵, der mit dem Hinweis auf das von Paulus benützte Pentadenschema 2, 21—23 besser verstehen läßt, übersehen zu haben.⁶ Sodann sind wir nur in lückenhaftem Besitz der von Paulus geschriebenen Briefe. Schließlich ist auch die Möglichkeit einer Begriffsgeschichte im Leben des Apostels nicht von der Hand zu weisen: was sich ihm z. B. anfänglich als *μυστήρια* (1. Kor. 2, 7) nahelegte, konnte sich ihm später angesichts bestimmter Erfahrungen in das *μυστήριον* konzentriert haben. Auch läßt sich gerade eine solche Konzentration der Geheimnisse in das Geheimnis gut verbinden mit der Masson nicht recht verständlichen Identifikation von «Geheimnis», «Wort Gottes» und «Christus» (1, 25 f.; 2, 2), die alle drei auf ihn, den Apostel, konkret bezogen sind, der seine Berufung als Heidenapostel nach Röm. 11, 25 im Zusammenhang mit dem «Geheimnis» sieht. Man wird allerdings den Zusammenhang 1, 24—29 nur dann verstehen, wenn man *ἀπὸ τῶν αἰώνων* auf die Engel, *ἀπὸ τῶν γενεῶν* auf die Menschengeschlechter bezieht, 1, 27 ein an 1. Petr. 3, 19 gemahnendes kerygmatisches Ereignis an die Engel (= *ἄγγελοι*) erwähnt findet, wobei dann auch *ἐν τοῖς ἔθνεσιν* verständlich wird. — 4. Wir sind der Meinung, daß Paulus als berufener Heidenapostel von Anfang an und immer deutlicher *ökumenisch* ausgerichtet war. Schon im 1. Thessalonicherbrief denkt er in Provinzen und redet 1, 8 von «jedem Ort», an dem der Glaube der Thessalonicher bekannt geworden ist. So ist die Selbstbezeichnung des Apostels als «Diener der Kirche» (1, 25) möglich, gerade wenn man diese Selbstbezeichnung in dialektischem Verhältnis zu den beiden andern Bezeichnungen «Diener des Evangeliums» (1, 23) und «Diener Christi» (1, 8⁷) sieht. Und was im besonderen den schwer verständlichen Vers 1, 24 anbe-

⁵ G. Bornkamm, Die Häresie des Kolosserbriefs, ThLitZ 73, 1948, Sp. 11—19.

⁶ Vgl. W. Bieder, Die kolossische Irrlehre und die Kirche von heute, Theologische Studien H. 33, Zollikon-Zürich, 1952.

⁷ Ich lese *ἡμῶν*; damit ist indirekt Paulus als «Diener Christi» bezeichnet, den Epaphras in Kolossä vertritt. Was Masson p. 92, n. 4, dagegen sagt, scheint mir nicht stichhaltig zu sein.

trifft, so dürfte hier gerade der Aufsatz O. Cullmanns⁸ erhellend sein: bezeichnet sich Paulus selber 2. Thess. 2, 7 als ὁ κατέχων, dann kann beim Ausdruck ἕως ἐκ μέσου γένηται an das durch den Tod beendigte Leidenleben des Apostels, an das Aufhören der ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ gedacht werden. — 5. Was die *Lehre von der Kirche* betrifft, deren Haupt Christus im Himmel ist, so kann hier Paulus als der in antignostischer Abwehr Begriffene verstanden werden⁹, wenn nicht trotz Ch. Maurers summarischer Abfertigung¹⁰ die Gesichtspunkte E. Percys (op. cit.), St. Hansons¹¹, D. J. Duponts¹² und W. D. Davies'¹³ mehr in Betracht zu ziehen sind, wonach Paulus vom Judentum her verstanden werden muß und die fraglichen Begriffe geradeso gut aus dem Vulgärstoizismus zu verstehen sind.¹⁴ Jedenfalls läßt die Kraft paulinischen Denkens wie dem Begriff μυστήριον so auch dem Begriff σῶμα in neuer antihäretischer Situation einen Bedeutungswandel angedeihen, den man mit der Klärung der Abhängigkeitsverhältnisse (Gnosis? Judentum? Stoa?) wohl historisch begreiflich, aber nicht personal verständlich machen kann.¹⁵ Die Beziehung des σωματικῶς 2, 9 und des σῶμα 2, 17 auf die Kirche scheint mir richtig zu sein, dagegen die Auffassung von τὰ μέλη als Vocativ 3, 5 verfehlt: bei der «Tötung» der «Glieder» geht es nicht um asketische Angriffe gegen den Schöpfer, sondern um die Zerstörung nicht des alten Adam (s. 2, 12; 3, 9), sondern seiner «disiecta membra», die auf Erden ihr «pabulum» finden (Bengel) und darum noch zu erledigen sind. — 6. Es dürfte schwerlich richtig sein, das συνηγέρθητε dem Paulus abzusprechen, wenn man ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζώντας Röm. 6, 13 daneben hält. Wie werden denn die Gläubigen anders «im neuen Leben wandeln» (Röm. 6, 4), als daß sie in bestimmter Weise an der Auferstehung Christi jetzt schon Anteil haben? Die «Kraft seiner Auferstehung erkennen» (Phil. 3, 10) ist sachlich nicht weit entfernt von dem «durch den Glauben» zustande kommenden *Mitauferwecktsein mit Christus*. Paulus unterscheidet sich damit grundsätzlich von dem Vorwurf, den sich

⁸ O. Cullmann, Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de S. Paul, dans: Recherches Théologiques à la mémoire de G. Baldensperger (1856—1936), Paris, 1936, p. 26—61.

⁹ K. L. Schmidt, Art. ἐκκλησία ThWBzNT, III, S. 512—516.

¹⁰ Ch. Maurer, Der Hymnus von Epheser 1 als Schlüssel zum ganzen Briefe, in: Evangelische Theologie 4, 1951/52, S. 151—172.

¹¹ St. Hanson, The Unity of the Church in the N.T. Colossians and Ephesians, Diss. Uppsala, 1946.

¹² D. J. Dupont, O. S. B., Gnosis, La connaissance religieuse dans les épîtres de Saint Paul, Louvain et Paris, 1949, bes. S. 419—528.

¹³ W. D. Davies, Paul and Rabbinic Judaism, London, 1948.

¹⁴ Ist wohl Paulus die starke gnostische Komponente, die sich nach Maurer (op. cit. S. 152) im Spätjudentum und im Hellenismus ausgewirkt hat, bewußt gewesen?

¹⁵ Das paulinische «alles ist euer, ihr aber seid Christi» (1. Kor. 3, 23) ist auch im Blick auf die von Paulus geformten und verwendeten Begriffe zu verwerfen.

die Häretiker 2. Tim. 2, 18 gefallen lassen müssen. Sie, die behaupten, die Auferstehung «sei schon geschehen», setzen an die Stelle des Glaubens eine aus der gnostischen Abwertung des Leiblichen heraus verständliche Spiritualisierung des Auferstehungswunders, mit der sich eine magische Taufauffassung verbunden haben mag, nach der die Erteilung des Taufsakramentes vor dem Sterben sichert. — 7. Was die Voranstellung der *negativen Verbote* vor den positiven Geboten 3, 5 ff. anbetrifft, so ist dem entgegenzuhalten, daß diese negativen Verbote eingebettet sind in positive Mahnungen (3, 1. 12 ff.). Sodann läßt sich für jeden einzelnen Punkt zeigen, wie die Kraft zur Durchführung des Nein nur vom befolgten Ja herkommt: die Ablegung der sündigen Sexualität (7. Gebot) wird getätigt durch die Anziehung der Liebe (3, 5. 14); die Beseitigung der Habgier (8. Gebot) ist möglich durch das Begehren nach den Schätzen des Christus (3, 5; 2, 3; 3, 1); Tötung von Zorn und Groll (6. Gebot) geschieht in der getätigten Vergeltung (3, 8. 13); Schmährede, Schimpfrede und Lügenrede (9. Gebot) werden die Kolosser dann nicht mehr aus dem Munde kommen lassen, wenn sie das rechte Wort hören, singen und beten und in der gemeindlichen Ermahnungsaufgabe beharren (3, 8. 16. 17). Findet es Paulus für nötig, in scharfem Neueinsatz 3, 5 zum Nein aufzurufen, so hört der Apostel damit nicht auf, der Paulus des 1. Thess. zu sein, der nicht «von den Götzen weg zu Gott», sondern «zu Gott von den Götzen weg» ruft.¹⁶ Aber die Reihenfolge Evangelium-Gesetz ist ihm — kein Gesetz! Er tut die evangelische Freiheit darin kund, auch einmal mit einem Nein zu beginnen. — 8. *Der Hymnus 1, 15—20*, dem der Verf. eine eigene Studie gewidmet hat¹⁷, besteht für Masson in einem in semitisierendem Parallelismus geformten Lied von 5 Strophen mit je 4 Zeilen (18 a, überfällig, geht auf Konto des Verf. des Eph.), das formal und inhaltlich nicht in den Zusammenhang hineinpaßt. Nun zeigen aber E. Käsemann, der im Hymnus ein zu einem Taufbekenntnis umgewandeltes gnostisches Lied erkennt, das zum Kernstück des ganzen Briefes wird¹⁸, und N. A. Dahl, der die Verse im Interesse eucharistischer Dankagung entstanden sein läßt¹⁹, wie unauflöslich die Verse mit dem übrigen Brief verbunden gesehen werden können. Während uns im Gegensatz zu Masson der von Dahl unterstrichene Zusammenhang mit der Eucharistie keinen Eindruck macht, möchten wir die von Dahl so genannte fonction épistolaire der Hymnen hervorheben und in dem von Masson betonten Wechsel von der 2. P. Plur. (1, 12) zur 1. P. Plur. (1, 13) nicht ein Indiz für einen Einschub erblicken, sondern Paulus in hymnischen Schwung geraten sehen.

¹⁶ «Er zieht die Hörer zu Gott hin, und damit ergibt sich von selbst die Abkehr von den Götzen», E. v. Dobschütz, Die Thessalonicherbriefe, 1909, S. 77.

¹⁷ L'hymne christologique de l'épître aux Colossiens 1, 15—20, dans: Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne, 1948, p. 138—141.

¹⁸ E. Käsemann, Eine urchristliche Tauf liturgie, Festschrift für Rud. Bultmann, 1949, S. 133—148.

¹⁹ N. A. Dahl, Anamnesis, Mémoire et Commémoration dans le christianisme primitif, dans: Studia Theologica I, Lund, 1948, p. 69—95.

Masson fragt, ob man dem Paulus im Gefängnis solche Verse zutrauen dürfe. Was sagt er dann aber zu Act. 16, 25? Auch ist trotz der Silbenzählungsmethode Massons zu fragen, ob wirklich gearbeiteter Hymnus vorliegt. Hymnische Sprache «gibt sich» vielfach, wird nicht fabriziert. Die Methode Massons, die Silben zu zählen, erinnert mich an eine zur Mode werdende neue Seite in der Bach-Forschung, in der man nachzuweisen versteht, wie der Meister beim Bau seiner Fugen oder Choralvariationen in vielsagender Zahlensymbolik gearbeitet habe. Auch hier wäre die Frage zu überlegen, wo das bewußte Arbeiten aufhört und das unbewußte Sich-Ergehen in den Gesetzen des goldenen Schnittes anhebt.

Die aufgeführten Gegenargumente können aber die Dankbarkeit nicht schmälern, daß wir mit Massons Kolosserbriefexegese eine im einzelnen ganz hervorragende Hilfe in die Hand bekommen haben, die als Ansporn zum eigenen Verständnis dieses unerschöpflichen Paulusbriefes dienen will.

Glarus.

Werner Bieder.

Heinrich Seuse Denifle O. P., Die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts, Beitrag zur Deutung ihrer Lehre, aus dem literarischen Nachlaß herausgegeben von *P. Otwin Spiëß O. P.* (Studia Friburgensia, Neue Folge, Heft 4), Freiburg i. d. Schweiz, Paulusverlag, 1951, XXXII + 246 S., Fr. 13.—

Aus dem literarischen Nachlaß des bekannten, 1905 verstorbenen Dominikanerpaters Heinrich Denifle ist nunmehr eine größere Materialsammlung, Studien über die deutsche Mystik enthaltend, veröffentlicht worden. Denifle selber hatte dies Material, soweit es als Teil einer Abhandlung ausgearbeitet war, unter dem Titel zusammengefaßt: «Die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts gegenüber den neueren Darstellungen derselben.» Es handelt sich demnach in erster Linie um eine Stellungnahme des Verfassers zur zeitgenössischen Literatur über die deutsche Mystik.

Für jeden, der sich mit der Geschichte der deutschen Mystik, und das heißt auch mit der Geschichte des Urteils über diese Mystik beschäftigt, wird die Auseinandersetzung Denifles mit der ihm bekannten Fachliteratur von großem Werte sein. Denn der temperamentvolle Dominikaner trat nicht von außen her an seinen Gegenstand heran, sondern «fühlte sich als Freund verpflichtet, für sie, die ‚sich selber nicht mehr verteidigen können‘, einzutreten und ihre Ehre gegenüber den

schweren Vorwürfen und Verdächtigungen zu retten» (XII). Denifle setzt sich mit Leidenschaft dafür ein, daß die deutschen Mystiker nicht mit einem strengeren Maßstab gemessen würden als etwa die griechischen und lateinischen. «Während für Origenes gute Worte gesprochen, während Skotus Eriugena ganz gereinigt wird, während Bossuet in betreff einer Stelle der hl. Theresia sagt, solche Stellen seien nicht zu urgieren, während Massoulié sagt, man solle bei Heiligen die Termini nicht immer in ihrem strengen Rigor nehmen, hat man für die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts kein Nachsehen', klagt er» (XII). So weist er den gegen Eckhart, Tauler und Seuse allzu schnell erhobenen Vorwurf des Pantheismus auf Grund sorgfältiger Analysen der einschlägigen Stellen zurück —: freilich mit einigen Vorbehalten gegenüber gewissen Sätzen Eckharts.

Den vor seinen eigenen Forschungen veröffentlichten Darstellungen der deutschen Mystik, die sowohl von katholischer wie von protestantischer Seite her stammen, weist Denifle weitgehend ein Mißverstehen der Texte und vor allem mangelhafte Kenntnis der Scholastik und der außerdeutschen Mystik nach. Hierin liegt sicher das größte Verdienst Denifles: einen Eckhart zum Beispiel erstmals im Zusammenhang mit der Scholastik erfaßt zu haben, wie er ja auch zum ersten Male einen Teil von Eckharts lateinischen Werken herausgegeben hat. Hingegen scheint uns in bezug auf die Deutung Eckharts durch Denifle eine gewisse Tragik sich zu äußern, indem Denifle durch die Polemik, die er nach allen Seiten hin zu führen hatte, sich das eigene Eckhart-Bild verunklärt hat. Wurde von gewisser Seite her Eckhart als «deutsch» im Sinne von «ursprünglich», «unabhängig» usw. verherrlicht, so mußte demgegenüber das Scholastische und Bildungsmäßige bei Eckhart betont werden, auf die Gefahr hin (welcher Denifle bisweilen erlegen ist), daß das Nicht-Scholastische oder Neue bei Eckhart dann nur noch als «mißverstandene Scholastik» und «Ungeschicklichkeit im Ausdruck» bewertet wurde. Wenn andererseits Eckhart von katholischen wie protestantischen Autoren des Pantheismus bezichtigt worden war, galt es, «das Mystische» überhaupt, die Aussagen etwa der griechischen und lateinischen Mystiker auf ihren tieferen Gehalt hin zu prüfen, wobei

dann das eigentlich Eckhartische wiederum verlorenzugehen drohte, diesmal im Urwald der allgemein mystischen Terminologie.

Die starke Seite bei Denifle ist die Polemik, nicht das klare Bild. Insofern wirkt seine Darstellung im äußersten Maße anregend, niemals befriedigend. Bei diesem nachgelassenen Werke erscheint zudem manches als eine nur vorläufige Sichtung des Stoffes, nicht als ein abgeschlossenes Urteil. Sicher hätte der Verfasser selber jene Aufzeichnungen, welche den Charakter von bloßen Notizen haben, für den Druck umgeformt. — Dennoch schulden wir dem gewissenhaften Herausgeber des Werkes, Pater Otwin Spieß, Dank für seine große und sorgfältige Editorenarbeit wie für seine sachlichen Erklärungen und Stellennachweise. Ein wichtiger Abschnitt aus der Mystikforschung ist durch das Buch bekannt geworden.

Basel.

Maria Bindschedler.

Joachim Wach, Religionssoziologie, nach der 4. Aufl. übersetzt von Dr. *Helmut Schoeck*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1951, X, 461 Seiten, DM 29.50, in Leinen geb. DM 32.50.

Das vorliegende Werk, dessen amerikanische Originalausgabe in der ThZ bereits gewürdigt worden ist*, bezweckt eine systematische Gliederung und Zusammenfassung des fast unübersehbaren Materials, das der Religionssoziologie heute zur Verfügung steht. Diese ist hier verstanden als ein Teilgebiet der allgemeinen Religionswissenschaft; sie soll dem Verständnis des Wesens aller Religionen dienen und hat im Unterschied zur Theologie nicht normativen, sondern deskriptiven Charakter. Ihr Gegenstand ist ein begrenzter Aspekt der religiösen Manifestation: die religiöse Gruppierung, religiöse Gemeinschaft und religiöse Vereinigung. Dieser Begrenzung entspricht auch die Zurückhaltung des Verf.s in anderer Hinsicht: «Wir würden fehlgehen, wenn wir uns einbilden, daß unsere Arbeit das Wesen der Religion selbst enthüllen werde ... Unser Ziel wird bescheidener sein. Wir hoffen, durch eine Prüfung der vielfältigen Wechselbeziehungen zwischen Reli-

* Vgl. *Klara Cook-Vontobel*, Richtlinien und Methoden in der amerikanischen Religionssoziologie, ThZ 1949, Heft 5, S. 372 ff.

gion und sozialen Phänomenen zu einem besseren Verständnis einer Funktion der Religion beizutragen. Vielleicht ist es nicht ihre vornehmste Funktion, aber sicherlich eine wesentliche.»

Die Kenntnis der geschichtlichen Entwicklung der verschiedenen Religionen und Kulte wird vorausgesetzt. Für den Verf. handelt es sich hauptsächlich darum, das vorhandene Material typologisch und vergleichend zu sichten. Es gibt verschiedene phänomenologische und psychologische Typen religiöser Gestaltung, die vielfach variiert in mehreren Religionen wiederkehren. Nach diesen Typen erfolgt hier die Gliederung und Vergleichung der religiösen Manifestationen, so daß also die Typologie als die Basis der gesamten Darstellung anzusehen ist.

Ein erster Teil erörtert methodische Fragen. Der Verf. (einst Prof. in Leipzig, heute in Amerika) zeigt, daß er besonders an die deutsche Religionssoziologie anknüpft (*Max Weber, Ernst Troeltsch*). Immerhin sind auch beachtliche Unterschiede: die Ausweitung des Forschungsgebietes auch auf die sog. primitiven Religionen und die Verschiebung von der mehr historischen zur rein typologischen Betrachtungsweise. Der umfangreichere zweite Teil gilt der Darstellung der verschiedenen Typen religiöser Gruppenbildung. Ein besonderes Kapitel (IV) behandelt jene Bildungen, die auf Grundlage natürlicher Bindungen entstehen und oft sogar zur Identität von natürlicher und religiöser Gruppierung führen (Familienkulte, Verwandtschaftskulte, Nationalkulte u. a.); ein weiteres Kapitel (V) handelt von den spezifisch religiösen Organisationen der Gesellschaft (Mysteriengesellschaft, Kirche, Hierarchie, sowie Protestbildungen, z. B. Sekten). Weiter wird gezeigt, welche typischen Bildungen die soziale Differenzierung innerhalb der Gesellschaft bedingt: Kriegerreligionen, Bauernreligionen (VI), und wie das Verhältnis der Religionen zum Staat ist (VII). Ein letztes Kapitel behandelt endlich die verschiedenen Typen religiöser Autorität (Religionsstifter, Reformator, Prophet, Seher, Priester u. a.). — In diesen Rahmen versteht der Verf. eine erstaunliche Fülle von Tatsachen und Vergleichen einzugliedern, so daß sein Werk ohne Zweifel für längere Zeit als unentbehrliches Handbuch für jeden Religionssoziologen gelten wird. Die sehr reiche Bibliographie, die sowohl

die angelsächsische wie die deutsche Literatur umfaßt, trägt zum Wert des Buches bei.

Immerhin sind auch einige kritische Bemerkungen zu machen, die hauptsächlich der vom Verf. bevorzugten typologischen Methode gelten. Er macht gleichsam Querschnitte durch die Religionsgeschichte, wobei er die dem jeweiligen Typus entsprechenden Phänomene aus ihrem geschichtlichen Zusammenhang herausgreift und in den Zusammenhang einer systematischen Gliederung einordnet. Daß auf diese Weise nicht nur zeitliche Abstände vielfach verwischt werden, sondern oft auch undeutlich wird, welche Bedeutung die einzelnen Bildungen in ihrem ursprünglichen religiösen Zusammenhang haben, ist fast unvermeidlich. Jede Religion hat ihre Geschichte, durch die ihre Manifestationen vielfach gewandelt werden; hier aber können solche Entwicklungen nicht sichtbar gemacht werden. Auch kann eine bloß typologische Darstellung nicht leicht unterscheiden, was ursprünglich und was Entartung ist oder Wirkung fremder Einflüsse, da sie nur das Tatsächliche registriert. Wenn *Joachim Wach* beispielsweise das Wesen der Kirche darin sieht, daß sie eine religiöse Körperschaft (Institution) ist, so ist eine solche Auffassung vom soziologischen Standpunkt aus zwar verständlich, und sie ermöglicht auch, Buddhismus und Islam ebenfalls als «kirchliche Körper» zu begreifen, aber eben dieser soziologische Kirchenbegriff (es ließen sich auch noch andere Beispiele anführen) muß dem Theologen eine solche Betrachtungsweise als problematisch erscheinen lassen. Jedenfalls wird hier die eingangs erwähnte und vom Verf. selber erkannte Grenze der soziologischen Erforschung der Religion sehr deutlich sichtbar.

Diese Bemerkungen wollen aber den großen Wert des Buches, das in konzentrierter und übersichtlicher Darstellung ein immenses Wissen vermittelt, in keiner Weise bestreiten.

Guttannen/Kt. Bern.

Felix Flückiger.

In memoriam Ernst Lohmeyer, herausgegeben von *Werner Schmauch*, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1951, 376 S., engl. broschiert DM 18.50, in Ganzl. geb. DM 22.—

Die Gedenkschrift für den im Herbst 1946 hinter dem eisernen Vorhang ums Leben gekommenen Professor für NT in

Greifswald war ursprünglich als Festschrift zu dessen 60. Geburtstag gedacht, deren Herausgabe Lohmeyers Schüler Werner Schmauch unter persönlicher Anteilnahme von Frau Professor Lohmeyer in die Wege geleitet hatte. Mit dieser ihrer ursprünglichen Anlage mag es zusammenhängen, daß sie nicht den Charakter einer ausgesprochenen Gedenkschrift an sich trägt. Ein Bild des Abberufenen, kurze Notizen über Leben und Werk und am Ende des Bandes eine Bibliographie: das ist alles, was wir über den Menschen Ernst Lohmeyer gesagt bekommen. Aber das Zurücktreten des Persönlichen war gegeben: die als Vorarbeit zum unvollendeten Kommentar zum Matthäusevangelium gedachte und vom Herausgeber hergerichtete Lohmeyersche Exegese von Matth. 28, 16—20, die die Reihe der 26 Beiträge eröffnet, weist von aller menschlichen Größe und Ehrung zur Offenbarung des Königtums Gottes in der Inthronisation des Menschensohnes hin, da dem Menschen nichts mehr anderes übrigbleibt als «der Glaube an den eschatologischen Herrn und der Gehorsam gegen seine Gebote» (S. 49).

Die Aufgabe des Rezensenten hat sich auf eine kurze Inhaltsangabe der einzelnen Beiträge zu beschränken. *M. Buber* (Jerusalem) weist nach, wie im altisraelitischen Volksbegehren nach einem König der Wunsch nach einer kriegerisch bewährten Zentralgewalt sich Ausdruck verschaffte, wie dieser Wunsch mit der gläubigen Selbstgewißheit des betenden Samuel in Spannung geraten mußte und wie Jahwe im zu wählenden König seinen eigenen Nachfolger wollte, der durch das über ihn gesetzte «Rechtsgeheiß» gebunden wurde. *L. Rost* (Berlin) zeigt, wie der altisraelitische Fromme, solange der Bestand der Sippe gesichert ist, die Auslöschung seiner Individualität mit dem Tode ohne weiteres ertragen konnte, wie aber nach der Ende des 8. Jh. sich anbahnenden Auflösung der Sippenverbände die entstehende Kluft zwischen der Heilshoffnung des Individuums und der endzeitlichen Heilserwartung den Auferstehungsglauben hochkommen ließ.

E. Johnson (California) führt uns in das Galiläa des 1. Jh. n. Chr. und sucht für Jesusworte den «Sitz im Leben» zu bestimmen. *A. Nygren* (Lund) verteidigt die Uebersetzung «Gnadenstuhl» für *ἰλαστήριον* Röm. 3, 25. *O. Michel* (Tübingen) sieht

Röm. 9, 1—3 in der Opferbereitschaft für Israel für Paulus die letzte Möglichkeit seiner Mission am auserwählten Volk. *K. L. Schmidt* (Basel) sucht im Rahmen einer Festpredigt die paulinische Echtheit der Worte «Nicht hinaus über das, was geschrieben steht!» (1. Kor. 4, 6) zu erweisen, die die schwärmerischen Gegner des Paulus in Korinth treffen sollten. *R. H. Lightfoot* (Oxford) vergleicht Mark. 1, 35—39; 6, 42—52 und 14, 26—42 miteinander und läßt erkennen, wie der in seinem irdischen Dienst letzten Endes einsame Jesus die zur unverständigen Menge gehörenden Jünger wieder und wieder auf- und annimmt, um endlich in Galiläa als der Auferstandene nicht mehr bei ihnen vorbei- (Mark. 6, 48!), sondern ihnen, den ihn endlich Verstehenden, voranzugehen. *G. Bornkamm* (Heidelberg) sieht Mark. 9, 1 und Matth. 25, 1—13 als nachösterliche Gemeindebildungen an, die deutlich machten, wie die Urgemeinde das Nichteintreffen der Naherwartung im Glauben an das Wort des Erhöhten ohne wesentlichen Bruch überstanden habe. *O. Cullmann* (Basel/Paris) entdeckt in Joh. 5, 17 einen Hinweis auf den neuen eschatologischen Feiertag der urchristlichen Kirche, der anzeigt, daß durch Jesu Offenbarungswerk der jüdische Sabbat zu seinem Ende gekommen ist. *Joh. Schneider* (Berlin) zeigt, wie der Text Joh. 6, 27—58 (59) in der vorliegenden Ordnung sinnvoll sei und wie die drei Gesprächsgänge als drei Formen der Meditation aus der kirchlich-homiletischen Praxis zu verstehen seien: die in der Speisungsgeschichte liegenden Gedanken sollen für den Gemeindegottesdienst fruchtbar gestaltet werden. *H. Gollwitzer* (Bonn) vergleicht die Auslegungen von Joh. 6 bei Zwingli und bei Luther, wirft Zwingli eine seine Exegese bestimmende Geistmetaphysik vor, deckt die naturalistischen Konsequenzen der lutherischen Auffassung auf und macht so die Bahn frei, nach einem neuen Verständnis von Joh. 6 zu fragen («heute mehr als je gilt es, das rechte Verständnis dessen, was der Kirche im Abendmahl gegeben ist, als eine immer wieder vor uns stehende und gemeinsame Aufgabe zu erkennen», S. 168). *G. Fitzer* (Wien) will im Anschluß an Lohmeyers Deutung des Brotwunders mit Hilfe nt.licher Wundergeschichten den fragwürdigen Satz begründen, daß das nt.liche Wunder im Sakrament seine Ablösung und seine legitime Fortsetzung finde. *R. Bultmann*

(Marburg) entdeckt im 1. Johannesbrief den Abschnitt 5, 14—21, Eschatologisches in 2, 28; 3, 2 und 4, 17, Soteriologisches in 1, 7; 2, 2 und 4, 10, Stellen, die alle einer kirchlichen Redaktion zugeschrieben werden müßten. *W. Schmauch* (Berlin) geht der Verwendung des Wortes «Wüste» im NT nach und erkennt dabei, wie «die direkte Beziehung des ‚in der Wüste‘ auf die christliche Gemeinde als unsachgemäß empfunden worden ist» (S. 222): das at.liche «in der Wüste» ist durch das «in Christus» abgelöst worden, d. h. das Heil ist nicht mehr an einen geographischen Ort gebunden, nachdem der Menschensohn (Versuchungsgeschichte!) der Wüste ihre Eigenbedeutung als Ort der Offenbarung entzogen hat.

E. Esking (Schweden) stellt sich die Frage nach dem Martyrium als theologisch-exegetisches Problem und resumiert Lohmeyers Märtyrerkonzeption, die von Schleiermacher und Hegel aus zu erklären sei.

G. Saß (Godesberg) zeigt im Anschluß an H. v. Campenhagens Aufsatz über den urchristlichen Apostelbegriff, wie die Didache neben den 12 Aposteln die vielleicht aus Galiläa stammenden pneumatischen Wanderapostel kennt, die allein durch ihre Botschaft und ihren Wandel, aber nicht durch die Augenzeugenschaft des Auferstandenen legitimiert seien. *H. v. Campenhausen* (Heidelberg) weist nach, wie der Gedanke der Ueberlieferung, der auf antik philosophisches Schulwesen und vielleicht auch auf die Geheimniskrämerei der Mysterien zurückgeht, zuerst in der Gnosis auftauchte, wie nach anfänglicher ablehnender Einstellung der Großkirche schließlich Hegesipp die erste Bischofsliste herstellte, damit Wesentliches zur Vorstellung einer namentlichen Garantie der korrekten Lehrüberlieferung in antignostischem Dienst beitrug und so die Grundlage zu deren klassischer Entfaltung bei Irenäus schuf.

E. Rosenstock-Huessy (Norwich/Vermont USA.) nennt das *vivat Dominus Ps.18, 47* in der von Papst Pius XII. gutgeheißenen lateinischen Psalmenübersetzung von 1945 eine falsche Uebertragung und glaubt, daß sich in dieser Hochlebeformel eine Heil-Hitler-Religiosität in den Psalter eingeschlichen habe: den einzigen Schutz vor solchen schon im Prolog der *Lex Sallica* ausposaunten «Toaste» sieht er im Aussprechen von drei-

gliedrigen Formeln wie z. B. *Christus vivit, Christus vincit, Christus regnat*. *J. Konrad* (Nordrhein/Westfalen) zeigt, wie in der Erschütterung und Zerstörung des europäischen Wertekosmos, der im seherischen Wort Nietzsches («man glaubt mit einem Moralismus ohne religiösen Hintergrund auszukommen: aber damit ist der Weg zum Nihilismus notwendig») vorausgesehen wird, eine Rückkehr zur Kantschen Moralphilosophie unmöglich ist, vielmehr in der Situation des verlorenen Sohnes nur die Frage nach dem im Gebot sich konkretisierenden Willen Gottes heilsam aus dem absoluten Ernst der Aporie weiterzuführen vermag. *K. Peters* (Münster i. W.) fordert für die Jugendfürsorge in Familie, Kirche und Staat ein Ausströmen und Hinüberströmen göttlicher Liebe im Rahmen menschlicher Gesetze. Der Sohn des Verstorbenen, *H. Lohmeyer* (Dipl.-Ing. und Prof. in Alexandria), sieht in der Dezentralisation eine Forderung im Städtebau der Zukunft. *C. Schaefer* (Köln) glaubt, daß durch die moderne Physik nicht die Grundlage der Physik, wohl aber die Mentalität der Physiker in eine Krisis hineingeraten ist. *E. Fues* (Stuttgart) macht als Physiker den Theologen darauf aufmerksam, daß auch in der modernen Physik «keine Möglichkeit (auch kein Organ) für Widernatürliches im natürlich wissenschaftlichen, feststellbaren Bereich» (S. 334) bleibe, was ihm wohl nicht jeder Theologe so ohne weiteres abnehmen wird.

H. Vogel (Berlin) sieht die Menschenrechte weder individualistisch noch kollektivistisch im Naturrecht, sondern einzig da begründet, wo der entrechtete Mensch in der Kreuzigung Jesu Christi an den Tag tritt und Gott in und mit der Erweckung des gekreuzigten Christus dem Menschen, der einer permanenten Revolution gegen das Recht Gottes schuldig gesprochen war, sein Gnadenrecht zuspricht: das Daseins- und Lebensrecht jedes Menschen muß von der freien schenkenden Güte Gottes her verstanden werden. *E. Wolf* (Göttingen) endlich warnt vor der Flucht in innerliche Werte, da in der vermeintlichen Freiheit einer falschen Innerlichkeit der Mensch auf der Flucht vor der ihm gestellten Frage nach seiner Bestimmung begriffen ist, nimmt den reformatorischen Protest gegen jeden christlich sein wollenden idealistischen Humanismus auf und unterstreicht die Erkenntnis Luthers, daß der

Mensch im Bekenntnis zu seinem Sündersein die Wahrheit seiner selbst finde, ruft endlich und zuletzt auf zur christlichen Existenz in der Mitverantwortung der Christengemeinde für den Staat, die so vom Wort Gottes her ihren Herrn in der Welt zu vertreten und damit der Wahrheit zu dienen hat.

Glarus.

Werner Bieder.

Miszellen.

I. Petrus 4, 6:

εἰς τοῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη, ἵνα κριθῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκί, ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι.

Die entscheidende Frage lautet: Sind die νεκροί a) geistlich Tote (= Ungläubige) oder leiblich Tote, denen b) zu ihren Lebzeiten oder c) im Totenreich die Christusbotschaft verkündet wurde? a) wurde schon von Clemens Alex., zuletzt von W. Bieder, Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi, 1949, 125 f. vertreten. Ist das aber möglich neben der unmittelbar vorher stehenden Formel κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, wo doch nach den Parallelen Act. 10, 42; 2 Tim. 4, 1; Röm. 14, 9 f. nur leiblich Tote gemeint sein können? Wer würde, ohne irgendeinen Hinweis darauf, in Vers 5 oder 6 an geistlich Tote denken? b) wird von Bengel, Herm. v. Soden, Wohlenberg, Selwyn und anderen befürwortet. Aber wer sollte hinter dem Ausdruck «Toten wurde verkündet» die Tatsache vermuten, daß lebendigen Menschen, die nur unterdessen gestorben sind, verkündet wurde; besonders wenn einige Verse vorher gesagt wurde, daß Christus im Totenreich gepredigt habe?¹ So bleibt als einzig natürliche Erklärung c), wofür die meisten Neueren eintreten (Kühl, Beare, Windisch-Preisker, Bo Reicke, The Disobedient Spirits and Christian Baptism 1946). Bieder fordert aber

¹ Daß nur so interpretiert werden kann, sollte man nach dem Erscheinen von Bo Reickes Monographie angesichts der genauen Parallelen in der Henochtradition und der zahlreichen Belege für die Hadesfahrt Christi in der nachneutestamentlichen Literatur nicht mehr bestreiten. Wer die (vorchristliche) Schilderung der Predigt Henochs an die Geister im Gefängnis gelesen, wer gesehen hat, wie verbreitet diese Schriften waren und wie stark sie das NT beeinflußt haben, der kann nicht mehr behaupten, ein Leser jener Zeit hätte 1. Petr. 3, 19 dahin verstehen können, daß Christus durch den Bau der Arche zu Noahs Zeiten gepredigt habe; so Markus Barth, Die Taufe — ein Sakrament? 1951, 490! Welcher Leser sollte auf solche Spitzfindigkeiten gekommen sein? Hier ist deutlich, daß der allgemein verbreitete Gedanke der Hadespredigt schon in seiner Uebertragung auf Christus als bekannt vorausgesetzt und gar nicht neu gelehrt wird.